

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

214 | 2015

Varia

Énoncer une “identité” pour sortir de l’invisibilité

La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil)

*Announcing an “Identity” to Escape Invisibility. The Flow of Populations
Between Legal Categories (Brazil)*

Véronique Boyer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23792>

DOI : 10.4000/lhomme.23792

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 21 mai 2015

Pagination : 7-36

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Véronique Boyer, « Énoncer une “identité” pour sortir de l’invisibilité », *L'Homme* [En ligne], 214 | 2015, mis en ligne le 18 mai 2017, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23792> ; DOI : 10.4000/lhomme.23792

Énoncer une “identité” pour sortir de l’invisibilité

La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil)

Véronique Boyer

*« Le pays est démocratique,
il donne ce droit d'être ce que l'on veut :
Noir, Blanc, quilombola, métis, Indien, indigène.
On peut être ce qu'on veut »
Un cacique (chef de village indien)*

EN AMAZONIE BRÉSILIENNE, des populations rurales reçoivent, comprennent, réinterprètent et s'emparent des diverses catégories identitaires aujourd'hui légalement reconnues. La conception binaire de la période de la conquête, où l'Indien était opposé au Blanc, a en effet progressivement cédé la place à une autre, multi-catégorielle, permettant de nommer les formations sociales issues de la colonisation et de la traite négrière. Au cours des deux dernières décennies du XX^e siècle, l'institutionnalisation de certains termes classificatoires (outre les Indiens, les *quilombolas* comme descendants des esclaves fugitifs et les « populations traditionnelles » comme paysannat, mais aussi les Tsiganes et les Poméraniens, des groupes numériquement moins importants) s'est accompagnée de l'attribution de droits territoriaux, ainsi que du développement de programmes de santé et d'éducation spécifiques. Depuis lors, les émergences ou résurgences ethniques ne cessent de se multiplier comme si, encouragés et aidés par l'action gouvernementale, les occupants de ce vaste espace appelé Brésil retrouvaient la mémoire d'un passé que l'on croyait oublié¹.

1. Ces processus qualifiés d'ethnogenèse ont déjà fait l'objet de nombreux travaux. Citons, entre autres : João Pacheco de Oliveira (1998) pour le Nordeste, Ana Beatriz Vianna Mendes (2009), Mariana Ciavatta Pantoja (2008) et Florêncio Almeida Váz (2010) pour l'Amazonie.

————— Je remercie chaleureusement Odile Hoffmann pour sa lecture généreuse d'une première version de cet article, ainsi que pour ses stimulantes suggestions.

Tel est le cas dans la région centrale de l'Amazonie où je mène des recherches depuis 2011² et que l'on estimait, moins de dix ans plus tôt, peuplée majoritairement de *caboclos*. Ce terme, relationnel et le plus souvent disqualifiant, désigne les habitants du milieu rural qui se sont organisés dans les interstices de l'appareil colonial, avant d'être abandonnés à leur sort (Nugent 1993 : XXI). La société *cabocla*, pour reprendre l'expression de l'anthropologue britannique Stephen Nugent, s'est ainsi constituée au fil des unions, encouragées par les autorités portugaises, entre Indiens et Européens. Elle a absorbé tant les esclaves amenés d'Afrique entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle³ que les migrants venus du Nordeste depuis le XIX^e siècle pour travailler dans les exploitations de caoutchouc, les *seringais*⁴. Géographiquement implanté le long des rives des fleuves, ce paysannat « traditionnel », qui se caractérise économiquement par sa pratique de la petite production familiale sur des terres inondables (*várzea*), se différencie des formations sociales amérindiennes, mais également des « nouvelles paysanneries » (*Ibid.* : 8), composées par les colons originaires d'autres États du pays que le gouvernement militaire a incités à s'installer dans les années 1970. Cette position d'entre-deux où ont été placés les *caboclos* se reflète dans le portrait qu'on en a longtemps tracé : métis, résignés (*conformados*) et arriérés plutôt que sauvages ou exotiques⁵, représentants d'une marge aux contours assez flous et d'une tradition sans grande personnalité, occupants tolérés d'un espace naturel plutôt qu'artisans d'une construction sociale originale.

Dans les années 2000, des villages tout destinés à être qualifiés de *caboclos* par les citoyens⁶ ont cherché à faire valoir une nouvelle image à partir du registre ethnique, mais sans tous opérer le même choix : quatre d'entre eux se considèrent *quilombolas* depuis 2002, trois autres ont assumé leur indianité entre 2006 et 2010. Quant aux trois derniers hameaux inclus dans l'échantillon de l'enquête, ils continuent à se définir

2. Mes recherches sont menées dans une dizaine de hameaux qui comptent chacun entre quarante et soixante-dix familles, aujourd'hui mobilisées, comme nous le verrons, autour d'identités différenciées. Les instances fédérales n'ayant pas encore statué sur leurs demandes de reconnaissance, aucune précision sur la localisation géographique des localités considérées ne sera apportée. Les noms des lieux, des personnes et des groupes cités ont également tous été changés.

3. Cf., entre autres, les travaux de Vincente Salles (1971), Eurípides Funes (1995) et Flávio dos Santos Gomes (2005).

4. L'ouvrage de Roberto Santos (1980) demeure encore sur ce point une référence incontournable.

5. Ersatz d'autres plutôt qu'autres « réels », selon l'expression de Stephen Nugent (1993 : 43).

6. Leurs habitants occupent des hameaux situés non loin du fleuve, vivent dans des maisons de *taipa* (torchis) ou de bois, développent une agriculture d'autosubsistance, extraient des produits de la forêt, pratiquent la pêche et la chasse pour leur consommation personnelle, n'ont accès qu'à une éducation scolaire et des soins de mauvaise qualité.

par leur activité professionnelle (pêcheurs artisanaux ou petits producteurs ruraux). Or, principale conséquence des demandes de rattachement à une catégorie officielle, leurs habitants sont désormais perçus comme appartenant à des minorités dont l'origine, les coutumes et l'organisation sociale les distinguent de la masse des paysans alentour, avec lesquels ils ont pourtant de nombreux liens de parenté. Comment rendre compte de ces affirmations ethniques différenciées au sein de populations qui se percevaient jusque-là comme semblables ?

Jan French (2009) a proposé le concept de « formalisation de l'identité » (traduction libre de *legalizing identity*) lors de son analyse d'un processus semblable de bifurcation identitaire dans un État du Nordeste brésilien, où certains villages de travailleurs ruraux ont obtenu, en 1991, des droits territoriaux en tant qu'Indiens Xocó, tandis que des collectivités voisines se constituaient vingt ans plus tard comme *quilombolas*. Insistant sur les interrelations entre ajustement des dispositions légales, au fur et à mesure de l'apparition de demandes émanant de groupes qui n'étaient initialement pas pensés comme des bénéficiaires potentiels (en particulier ceux qui deviennent *quilombolas*), et reconfiguration des pratiques discursives et culturelles locales en fonction des adhésions ethniques, l'auteure pointe, en outre, la participation active de nombreux acteurs extérieurs (franciscains, organisations non gouvernementales, juristes et anthropologues, représentants des institutions, entre autres) qui servent d'intermédiaires avec l'État et/ou sont source d'informations diverses (les démarches, les réquisits, les éléments diacritiques, etc.). En d'autres termes, elle met en évidence comment la légalisation des identités altère l'expérience vécue (*Ibid.* : xv).

Le présent article, qui se situe dans le droit fil de cette perspective, entend apporter de nouvelles données pour discuter et revisiter l'idée très répandue selon laquelle le « discours du mélange au Brésil permet aux gens de choisir d'être Indien et/ou Noir » (*Ibid.* : 5). Il ne s'agit cependant pas de conforter ce qu'on a l'habitude d'appeler, depuis Gilberto Freyre, le mythe de la « démocratie raciale »⁷, mais plutôt de s'interroger sur le sens que les intéressés donnent à leur adhésion aux catégories ethniques juridiquement reconnues. À cet égard, la citation, extraite d'un entretien réalisé avec le chef de l'un des villages indiens et mise en exergue de ce texte, est particulièrement éclairante. On y constate, en effet, qu'opter pour une catégorie classificatoire, une parmi un large éventail d'autres

7. Après avoir souvent constitué « une légitimation scientifique à l'affirmation de l'inexistence de préjugés et de discriminations raciales au Brésil » (Guimarães 2002 : 24), l'expression n'apparaît plus aujourd'hui que dans les discours politiques. Antonio Sergio Guimarães montre cependant que si Gilberto Freyre en a été l'inspirateur, celui-ci ne l'a utilisée qu'en très peu d'occasions.

possibilités, est directement mis en relation avec le régime politique brésilien actuel : un individu ou un collectif aurait le droit de se dire tel ou tel, tout comme il peut voter pour qui bon lui semble. En rapportant l'autodénomination à l'exercice d'un droit légal, la formulation du cacique fait la part belle au pragmatisme, à l'action et à l'interaction, c'est-à-dire à une vérité du moment. Cette définition éminemment politique de l'identité, qui met en valeur la capacité des populations à reprendre l'initiative, a une conséquence pratique capitale : elle permet d'envisager des passages entre labels juridiques *a priori* étanches, lors de métamorphoses auxquelles l'État ne s'attendait pas. C'est pourquoi la configuration présentée dans les pages qui suivent est susceptible d'évoluer : certains hameaux des alentours, qui ne se définissent pour l'instant ni comme indiens ni comme *quilombolas*, considèrent qu'ils pourraient sans difficulté majeure devenir l'un ou l'autre ; d'autres examinent la possibilité d'une requalification légale.

Si la logique qui sous-tend les propos du cacique est bien conforme au principe constitutionnel de l'autodéclaration adopté depuis 1988 par l'État brésilien, elle susciterait aussi, à n'en pas douter, un étonnement compatissant, voire une franche incompréhension de la grande majorité des représentants des pouvoirs publics. Car bien que ceux-là jugent que l'identité ne saurait être imposée, ils estiment tout de même qu'elle est censée refléter une vérité intime, stable et ultime. Il s'agirait donc ici plutôt d'un sentiment intérieur, d'un « ressenti », d'une perception de soi vitale pour se situer dans le monde. Les militants urbains parlent d'ailleurs de leur autodéfinition comme d'une « racine » qui, en prenant le pas sur les autres (*falou mais alto*), leur a permis de résoudre un problème non pas politique mais existentiel.

Cependant, pour autant que la conception villageoise de l'identité ethnique (un « vouloir » garanti par le droit) s'oppose en théorie à celle des citadins, les populations sont-elles dégagées, dans les faits, de toute contrainte ? La question peut être formulée autrement. À quelles conditions un hameau est-il reconnu par ses voisins en tant qu'Indien ou *quilombola*, et quel est l'impact de telles revendications sur les représentations collectives et les relations sociales ? Je m'intéresserai à la mise en œuvre des stratégies élaborées par les acteurs locaux, et aux possibilités de leur infléchissement, en examinant attentivement les énoncés des villageois sur leur indianité ou leur « quilombolité » (on me pardonnera le néologisme), en accordant donc une large place aux citations⁸.

8. Au cours de quatre séjours, j'ai effectué des entretiens avec l'ensemble des habitants des villages indiens, avec une bonne partie de ceux des localités paysannes et avec les *leaders* .../...

L'analyse des traits que ces acteurs locaux mettent en avant comme autant de preuves de leur(s) identité(s) montrera comment se construisent leurs argumentaires respectifs, la multiplicité des registres dans lesquels ils puisent et les accommodements auxquels ils procèdent. Après avoir ainsi indiqué comment sont appréhendées les trajectoires vers des identités labélisées par l'État, j'en viendrai à la discussion sur la circulation entre les catégories légales proprement dites. Il apparaîtra que le travail sur soi pour élaborer les marqueurs d'une authenticité et se les approprier, bien que portant sur des éléments différents, fait intervenir des logiques communes et s'effectue à partir de valeurs, références et attentes partagées. Pour finir, on verra que le déploiement d'une activité intense pour se rapprocher de l'image associée à l'un ou l'autre de ces labels n'implique pas nécessairement une acceptation passive des normes et critères de l'État par des populations soumises, pas plus qu'il ne signifie la contestation radicale de stéréotypes négatifs par ailleurs largement répandus.

L'étude de cas amazonienne proposée est non seulement exemplaire des nombreuses recompositions sociales contemporaines, mais, dans la mesure où les populations observées se sont récemment engagées dans le travail de redécouverte de leurs racines, elle permet de les saisir au moment même où elles se font. Il est même probable que l'éventualité d'une transformation en un Autre officiel y est plus aisément concevable qu'ailleurs, parce que les villageois en sont encore à consolider, à rendre évidentes et à contraster leurs « différences ». On espère ainsi contribuer à une meilleure compréhension de trajectoires mouvantes dont la littérature commence à faire état sans toujours savoir comment les interpréter⁹, en proposant de nouvelles pistes pour dépasser à la fois l'idée d'une simple instrumentalisation des identités et celle de leur immuabilité.

[Suite de la note 8] des hameaux *quilombolas*. Cette différence en termes de quantité et de qualité des interlocuteurs s'explique en partie parce que je résidais chez les premiers. Il convient également de préciser que, contrairement à d'autres situations où les déclarations identitaires s'accompagnent de conflits internes (par exemple, Boyer 2014), ces villageois parlent de leur indigénité avec une remarquable unanimité, indépendamment de leur sexe, leur âge ou leur position sociale dans le groupe. Il est possible d'attribuer ce fait au moment de mobilisation intense qu'ils connaissent, ce qui n'exclut pas l'apparition ultérieure d'éventuels clivages. Quoi qu'il en soit, ces données n'apparaissant pas ici comme des éléments susceptibles d'éclairer les variantes d'un discours général, j'ai choisi de ne pas individualiser, ni dater les citations dans le texte.

9. Si les études des éveils ou réveils ethniques sont légion, les travaux sur les changements de catégorie légale sont extrêmement rares.

Énoncer son indianité pour “s’assumer”

12

Les habitants de la localité que nous appellerons pour l’occasion Ulimatá se sont déclarés indiens en 2011, après avoir appris que leurs voisins demandaient à être reconnus par l’État en tant que *quilombolas*, une requête qui s’accompagnait d’exigences territoriales remettant en cause leur accès aux ressources naturelles¹⁰.

À Ulimatá, affirmer que des Indiens ont été les premiers occupants des terres où sont aujourd’hui établis les villageois, et ce, avant même l’arrivée des Européens, constitue la pierre angulaire de la revendication d’indianité : « Avant Cabral, il y avait déjà des Indiens qui habitaient sur cette terre ». De leur point de vue, la succession dans un même espace de populations distantes dans le temps, et dont rien n’est dit des relations qu’elles auraient entretenues, est suffisante pour créer un lien d’identification si fort qu’il justifie, en lui-même, leur demande de le faire reconnaître par la Fondation nationale de l’Indien (Funai) :

« Notre famille est indienne parce que la terre était aux Indiens. La mère racontait que la terre était aux Indiens sauvages (*bravos*) ».

« Nous sommes Indiens. L’Indien a été le premier à habiter ici ».

C’est autour de cet axiome de base, qui postule une équivalence entre des groupes passés et actuels, que les villageois diversifient leur propos en construisant quatre autres types de formulation. Le premier consiste à mentionner la présence, dans la zone où ils résident, d’une formation pédologique particulière, dont les archéologues s’accordent à penser qu’elle résulte des activités humaines à l’époque précolombienne¹¹. L’évocation des nombreuses terres noires (*terras pretas*) dont la localisation est indiquée avec précision au visiteur, et qu’il est parfois invité à examiner de plus près, vient renforcer l’assertion d’une occupation du territoire très ancienne, à une période où nul ne doute que les Indiens étaient les seuls habitants : « il y a ces terres noires [sur les collines] où les Indiens habitaient ».

Le deuxième ordre de justifications est lié au précédent dans la mesure où il repose sur l’inventaire des objets qu’on rencontre dans les terres noires, mais qui sont parfois aussi gardés dans les maisons : « c’est un lieu d’Indien : on trouve des fragments de céramique, des morceaux de four,

10. Ce thème fait l’objet d’un autre article en cours d’écriture, dans lequel seront également examinés les réseaux et les acteurs extérieurs qui ont appuyé les mobilisations respectivement indigènes et *quilombolas* : frères franciscains, organisations non gouvernementales et militants ethniques urbains. Je ne ferai ici que les mentionner.

11. Il s’agit de sols anthropogéniques, formés à l’époque précolombienne, qui présentent des concentrations élevées en nutriments et matières organiques (Glaser & Birk 2012).

de poupées d'argile ». Ces tessons attestent assurément d'une culture matérielle différente de celle des hommes et femmes d'aujourd'hui, lesquels utilisent des récipients de métal plutôt que des poteries, achètent des gazinières dès qu'ils le peuvent et offrent des jouets en plastique à leurs enfants.

Le troisième faisceau de preuves est alimenté par l'énumération des éléments de la cuisine, festive et quotidienne, qui sont d'origine amérindienne : « *Caxiri* [bière de manioc], *mangarataia* [gingembre], *tarubá* [boisson à base de manioc]. *Manicueira* [jus de manioc râpé], c'est la boisson de l'Indien ; le manioc est à l'Indien ». Il est également entretenu par des anecdotes à propos de savoir-faire qui se sont plus ou moins récemment perdus :

« Il y a des gens qui fabriquaient des plats en argile, des pipes en argile. Ma grand-mère faisait des cordons [de graines et de fibres]. Pedro sait encore faire les *tipitts* [presses pour extraire le jus du manioc] ».

Le dernier registre mérite une attention spécifique car il cherche à établir un lien avec les Indiens non plus uniquement par l'intermédiaire des objets partagés ou des considérations générales sur les faits et gestes du passé, mais à travers une relation directe entre des individus précis. On voit dans l'extrait suivant comment la temporalité, qui était extrêmement dilatée dans les cas précédents, se trouve condensée à l'aune des générations familiales :

« Ils se peignaient. Une peinture rouge, pourpre. Les vêtements : une petite jupe de plumes d'ara. Ils faisaient des jeux (*brincadeira*), des colliers, des grands cordons de graines de *tucumã* [un palmier], de caoutchoutier (*seringa*). Le père utilisait une petite cloche pour marquer le rythme et il battait du pied. Une vraie danse d'Indien. Il savait faire des tamis, des paniers. Il est mort jeune et personne n'a voulu apprendre ».

Aussi de nombreux villageois font-ils état d'une filiation « par le sang » avec un aïeul originaire d'une sous-région ordinairement associée aux populations amérindiennes :

« Ma grand-mère était une vraie Indienne ; elle venait de l'Amazonas, utilisait un cordon (*tira*) ».

« Je me considère indienne parce que j'ai du sang. Les Indiens ont été les premiers à arriver. Alors c'est nous. Certains ont encore du sang très fort ».

« Mon père était de l'Amazonas, un vrai Indien, légitime ; il utilisait un arc et des flèches ».

Dans le discours, la référence à de tels ancêtres se veut un gage de la réelle indianité des hameaux. À leur tour, leurs descendants peuvent se constituer, ou être désignés, comme des cautions vivantes d'une généalogie encore observable dans certaines physionomies : « Nous avons encore l'Indien

pur : nous sommes nés à travers *seu* João, *dona* Neném. Ce sont eux les fondateurs du village. Ils ont fondé ce lieu ». La valorisation de l'Indien en tant qu'emblème des luttes actuelles s'appuie ainsi sur la connexion à sa propre filiation.

C'est en s'attelant à identifier et mettre en relation cet ensemble d'éléments que les villageois soutiennent qu'il leur est devenu possible « de découvrir que nous sommes indiens ». Cette « découverte » s'étant imposée à tous, elle a été « assumée » (*assumida*) publiquement en la communiquant aux autorités.

Indiens et indigènes: penser la différence

Si les habitants des hameaux arriment désormais fermement leur destin à la catégorie légale d'Indien, ils n'en opèrent pas moins une distinction entre les populations qu'ils considèrent être emblématiques de cette figure et d'autres qu'ils préfèrent qualifier d'« indigènes ». C'est ce dernier terme qu'ils ont pour leur part retenu pour leur « autodéfinition ». De leur point de vue, les différences entre Indiens et indigènes sont perceptibles autant dans le « mode de vie » des uns et des autres et la maîtrise ou non de certains savoirs, que dans l'apparence physique. Le portrait donné des Indiens est celui d'êtres en symbiose avec leur environnement naturel, dotés d'un grand sens intuitif et d'une autonomie par rapport à la société des Blancs. Par contraste, les indigènes apparaissent plus dépendants de cette dernière, ce que révèle leur participation à des organisations professionnelles issues de la modernité (les syndicats dans la seconde citation) ; ils semblent également plus « mélangés » :

« Le vrai Indien habite la forêt, il aime le fleuve, les poissons ; il ne dépend que de lui. Il sent les choses et il sait ».

« L'Indien ne dépend pas de la ville. Il est habitué à vivre dans la forêt. L'Indien ne travaille pas dans les syndicats. Nous, nous vivons de notre [production] et aussi un peu [des choses] du Blanc. Il y a déjà un mélange ».

Les villageois admettent en effet sans difficulté que leurs ancêtres indiens se sont mariés avec des migrants nordestins, ou avec des étrangers (Portugais, Italiens, Allemands, Nord-Américains, etc.) venus en Amazonie depuis le XIX^e siècle. Ce sont d'ailleurs de telles unions qui expliqueraient que certains d'entre eux soient très clairs ou très foncés de peau, mais aussi que tous aient adopté des habitudes extérieures au monde amérindien.

Les indigènes prennent toutefois soin de préciser que leur transformation en « Indiens aujourd'hui civilisés, domestiqués (*mansos*) » n'a en rien affecté ce qu'ils tiennent pour une « qualité » initiale et inaliénable,

laquelle est pensée comme un attribut dont on hérite par les liens du sang et dont l'existence est attestée, comme on l'a dit, par le comportement d'ascendants proches : « nous sommes un groupe d'Indiens (*indianados*), métis d'Indiens, du sang d'Indien avec du *cearense* [habitant de l'État nordestin du Ceará]. Mais la mère voyait les choses, elle prévenait ». L'« indigène » se situe donc, à travers les relations de parenté, dans la continuité de l'Indien « pur », « sauvage », qui « mangeait le poisson sanguinolent, avec les tripes et tout ». Cette idée est alimentée par les souvenirs des conditions de vie de parents en ligne directe, qui sont rapportées à un état d'autarcie attribué aux populations amérindiennes : « on n'achetait rien. On mangeait ce qu'il y a dans la nature, dans des plats en argile, avec des filtres [à eau] en argile du temps de ma mère. Aujourd'hui, tout est vendu. On vivait par nous-même ».

On perçoit néanmoins que, dans ces récits, la réalité quotidienne de ces aïeuls qualifiés d'« Indiens » n'apparaît ni heureuse, ni douce, ni très morale. Bien au contraire, elle est associée à l'abandon et à l'ignorance, à la dureté et au dérèglement :

« La mère racontait qu'au village, ils vivaient nus, avec une jupe de jute. Je trouve que c'est une vie très triste : la mère tombait enceinte d'un fils, une sœur d'un frère. Le manioc était râpé. Aujourd'hui, tout est bien plus simple. Le café, disait ma mère, c'était très difficile. Le savon était fait de papaye verte. C'était le temps de l'esclavage. Il n'y avait pas d'église, pas de salon communautaire. Les maisons étaient loin les unes des autres. On emmenait les malades dans un hamac à la ville ».

De tels propos incitent à penser que coexistent deux registres dans l'évocation de l'Indien : l'un, archétypique et politique, insiste sur sa culture, sa force, sa connaissance du milieu, etc. ; l'autre, plus intime et affectif, s'étend sur les carences et les souffrances de personnes précises, les parents indiens. L'inscription de cette figure dans les réseaux de parenté concrets, auxquels le locuteur est lui-même rattaché, semble par ailleurs être nécessaire pour la regarder comme un être bienveillant et solidaire. Sinon, comme dans l'échange suivant, on lui prête de sombres desseins, en l'occurrence avoir brisé délibérément les plats d'argile pour que ceux qui lui succéderaient dans l'espace ne puissent s'en servir :

« — L'Indien est méchant parce qu'il cassait tous les plats. Je crois que c'était pour qu'on ne les utilise pas.

— *Mais l'Indien, ce n'est pas votre peuple ?*

— Oui, mais pas tous ».

La référence à des ascendants directs, dont l'indianité est considérée pleine et entière, permet de socialiser la représentation d'un Indien générique, d'incarner « le peuple » d'appartenance dans une généalogie personnelle

tout en le différenciant d'autres (des semblables légaux jugés cependant étranges), et d'établir ainsi un pont avec les indigènes d'aujourd'hui. Ce changement de registre se reflète dans la structure des énoncés. Dans la formulation axiomatique du « nous sommes indiens », que nous avons vue précédemment, le rapport de causalité suit un ordre chronologique inversé, ce que l'on prétend démontrer (l'indianité présente) venant systématiquement avant l'argument qui sert de preuve irréfutable (le peuplement préalable du lieu par des Indiens). De façon très différente, les narrations concernant des proches adhèrent le plus souvent à un ordre temporel d'occurrence, l'indigénité des descendants découlant de l'indianité de leurs ancêtres. Le déploiement conjugué de ces deux types de raisonnements, l'un clairement mis au service des enjeux présents, l'autre davantage attaché à l'évocation d'une mémoire, est au fondement de l'écriture d'une nouvelle version de l'histoire commune¹².

La “revitalisation” de la culture : une démarche nécessaire

La continuité entre Indiens et indigènes ayant ainsi été posée, les villageois vont s'engager dans un travail pratique et discursif important pour la mettre en valeur. Le terme « communauté », qui était auparavant employé pour désigner les collectivités, est remplacé par celui d'*aldeia*, un mot couramment utilisé au Brésil à propos des groupements amérindiens. Les habitants des autres hameaux indigènes (et les populations amérindiennes en général) sont dorénavant qualifiés de « parents » et l'ensemble qu'ils forment est appelé l'*indiada*, le groupe d'Indiens. Ce changement de vocabulaire se fait sans hésitation et les anciennes expressions ne sont quasiment plus mentionnées.

Tenus pour emblématiques de la culture indigène, certains objets, comme les colliers de graines, et certaines pratiques, comme les peintures corporelles, se voient également accorder une place de choix lorsqu'il s'agit d'administrer la preuve de son indianité :

« Le collier est un morceau de notre culture. Nous devons le montrer ».

« Je me peins parce que si je ne le faisais pas, comment sauriez-vous que je porte ma culture ? »

12. La distinction entre Indien et indigène se retrouve dans de nombreux pays latino-américains. En Colombie, les villageois opèrent une différence entre *indígenas* et *naturales*, ce qui correspondrait aux Indiens (Odile Hoffmann, communication personnelle). Pour le Mexique, la définition de soi en tant qu'*indio* souligne son inclusion dans un groupe subordonné, tandis que le terme *indígena* marque l'appartenance à une communauté géographiquement située (López Caballero 2012 : 19).

L'indigène affirme sa singularité, et ce faisant sa différence, face aux autres, en parant son corps comme est censé le faire l'Indien, et en le proclamant.

La transformation est aussi inscrite dans l'espace de la localité avec la construction, à proximité du terrain de football et de la chapelle catholique, de la « oca » (contraction de *maloca*), une structure recouverte de feuilles de palmier destinée à des activités collectives : « Ce lieu a été choisi parce que c'est là qu'habitaient les premiers Indiens ». De même, elle se reflète dans la nouvelle organisation adoptée par les villageois. Aux côtés de la direction de l'Association indigène, composée comme toute structure formelle d'un coordinateur, d'un trésorier, d'un secrétaire et de leurs seconds, il existe à présent les *lideranças tradicionais*, les autorités traditionnelles : le cacique ou chef indien, le *tuxaua*, son bras droit, et le *curador*, le guérisseur. Si la première est censée avoir la charge des relations avec l'extérieur tandis que les secondes administreraient plutôt les rapports locaux, dans les *aldeias* de la région de Santarém, les deux fonctionnent de concert, en toute occasion et en parfaite harmonie.

Enfin, la référence à la « langue » des aïeuls, le ticuna, acquiert une importance inédite. Pour témoigner de l'usage passé d'un idiome autre que le portugais actuellement exclusivement employé, les villageois déclarent fréquemment que leurs parents parlaient « d'une façon *enrolada* [confuse], *embaraçada* [bizarre, maladroite], encore plus sous l'emprise de la *cachaça* [alcool de canne à sucre] ». Ils évoquent en outre ces pères ou grands-parents qui parlaient argot (*cortavam gira*) avec des parents qui venaient leur rendre visite de l'Amazonas, une pratique qui se serait perdue avec le temps : « C'est difficile de voir les plus jeunes le parler ». (Ré)apprendre la « langue » constitue d'ailleurs l'un des principaux objectifs des habitants de ces localités, un objectif directement mis en relation avec le fait de se présenter au monde en tant qu'Indien :

« Nous travaillons à [s]a récupération, non, à [s]a revitalisation depuis que nous nous sommes assumés ».

« Je veux retrouver (*resgatar*) ma langue. Là [dans le Haut-Amazonas], ils parlent déjà. Il y a déjà des professeurs qui sont originaires du village ».

« Je ne sais pas grand-chose du ticuna. Mais nous voulons une école pour apprendre ».

« Nous voulons un professeur bilingue [qui vienne] de l'Amazonas ».

Opérant une distinction entre l'acquisition d'une langue imposée par les programmes gouvernementaux et de celle qui est choisie par les populations, les habitants estiment qu'il leur sera « plus facile d'apprendre le ticuna que l'anglais ». Cette disposition n'est cependant pas rapportée au plus grand intérêt que pourraient y trouver les élèves, en raison de leur histoire familiale ou du moment historique des mobilisations, mais à la présence

dans leur « sang » – une notion déjà mentionnée – de connaissances qui ne demandent qu'à être réactivées. Le stage suivi en ville par le coordinateur de l'association a permis que le projet se concrétise en partie. Depuis août 2013, celui-ci revêt en effet une fois par semaine le nouveau tee-shirt rouge des professeurs, orné de motifs indigènes, pour transmettre son savoir à tous les écoliers.

La décision de « s'assumer » en tant qu'Indien s'accompagne ainsi d'un travail pour revitaliser une culture tenue pour originelle. Si les villageois jugent que ces tentatives de valorisation et de récupération d'anciennes pratiques attestent en elles-mêmes de leur engagement dans la cause indigène, ils s'accordent aussi à dire qu'il n'est pas toujours aisé de discerner ce qui sera évocateur, et pertinent, face aux citadins et aux représentants des institutions :

« Notre plus grand combat est de revenir à la culture ».

« Nous savions que nous étions indiens, mais on ne savait pas comment montrer notre ethnie à la société ; nous n'avions pas la connaissance ».

C'est pourtant de personnalités non indiennes que leur est venu l'appui nécessaire pour mener à bien leur entreprise. Les villageois expriment par exemple leur gratitude envers un frère franciscain pour leur avoir proposé d'organiser des cours (*oficinas*) sur des thèmes aussi divers que les « remèdes traditionnels » ou la fabrication de savon et de peinture. Pour leur avoir donné de surcroît les premières leçons de ticuna et laissé des feuillets imprimés de listes de mots et expressions (*cartilhas*), ce frère est considéré comme « celui qui nous a aidés à faire les premiers pas ». Dans l'un des villages, l'institutrice non indigène a également apporté sa contribution en enseignant aux enfants une chorégraphie indienne : « ce que je leur ai enseigné est le modèle d'Itaituba¹³ : celui des Gavião ». Ces soutiens ont permis aux villageois des différents hameaux indigènes de se réunir un 19 avril dans l'un d'entre eux, en étant capables de danser convenablement et en étant peints comme il se doit, pour célébrer avec un « rituel » adéquat le jour national de l'Indien.

Se déclarer *quilombola* en donnant des preuves de la généalogie africaine

À quelques kilomètres des *aldeias*, d'autres villageois se sont, pour leur part, « déclarés *quilombolas* ». Ayant déjà analysé dans d'autres articles les paradigmes de la construction du discours sur le *quilombo* (Boyer

13. Grande ville de l'État du Pará, située sur la marge gauche du fleuve Tapajós.

2002, 2009), je me bornerai à en rappeler les grandes lignes à partir d'entretiens réalisés dans des villages proches des localités indigènes précédemment mentionnées. « Afrique » et « esclavage » y sont les maîtres mots, en lieu et place d'« antériorité sur la terre » et « Indiens » :

« Le père de mon père a vécu cette époque d'esclavage. L'esclavage a continué même après l'abolition. En cachette ».

« Les grands-parents sont venus d'Afrique. Ils sont tous venus enfermés dans un bateau. Ils [les Portugais] jetaient les gens dans l'eau. Ceux qui avaient de la force arrivaient jusqu'à la terre ; les autres mouraient. Et ils [les survivants] ont construit leur maison ».

Les *quilombolas* insistent de surcroît, en citant parfois le nom d'une personne qui aurait des compétences notables en la matière, sur leur attachement aux religions dites de « matrice africaine » : « Ici la racine religieuse est le candomblé [nom du plus célèbre culte afro-brésilien] »¹⁴.

En dépit de références spécifiques à l'origine africaine des aïeuls, au temps de l'esclavage et aux cultes de possession, de nombreux parallèles avec celles qui concernent l'indianité peuvent être relevés. On constate tout d'abord, qu'à l'instar des indigènes, les *quilombolas* reconnaissent l'importance du « mélange » dans leurs histoires familiales pour en dénoncer les effets néfastes :

« Le Noir a perdu son identité parce qu'il a vécu (*convivência*) avec le Maranhense, le Cearense [habitants de deux États du Nordeste] ».

Tout comme eux, ils indiqueront éventuellement au visiteur un individu particulier qui, en raison de son phénotype, de sa peau plus foncée et de la texture de ses cheveux, constituerait une preuve incarnée de la généalogie dans laquelle ils se situent désormais. Et, un peu à l'image de la distinction entre Indiens et indigènes, les *quilombolas* précisent que leurs ascendants pourtant déportés d'Afrique ont vécu libres, qu'ils n'ont donc pas été esclaves dans la plantation dont les vestiges se trouvent non loin de chez eux ; à moins qu'ils ne rapportent le temps de l'esclavage à leur propre enfance, « quand il fallait porter les sacs de manioc sur la tête ».

Ils soulignent aussi les efforts déployés pour récupérer une « culture » originelle ainsi que les difficultés qu'ils rencontrent :

« Le peuple *quilombola* a besoin de beaucoup de culture et il est abandonné. Nous réactivons le *carimbó* [danse associée à l'État du Pará], les quadrilles, la danse de la petite Noire d'Angola (*pretinha de angola*), le *pássaro* [danse], l'artisanat de l'*açaí* [fruit d'un palmier] : des paniers, des *tipitis* [presses pour extraire le jus du manioc], des filets ».

14. L'acceptation de cette « racine » par les villageois peut être très récente. Ainsi une femme se félicitait-elle de l'adhésion de son hameau au mouvement *quilombola* : « Avant, j'étais très isolée à cause des esprits que je reçois. Maintenant, non. Ça a changé ».

L'affirmation d'une singularité passe donc ici encore par l'énumération d'un ensemble de traits intellectuels et matériels, même si, dans cette version *quilombola*, les éléments listés ne sont absolument pas exclusifs. Certains objets (comme le *tipiti*) sont en effet déjà revendiqués par les indigènes alentour, et les danses citées (telles que le *carimbó* et la *quadrilha*) sont extrêmement répandues dans toutes les localités de la région, indépendamment de l'identité que celles-ci assument.

Leur récurrence dans les discours révèle non seulement tout ce que les villages des environs partagent ; elle attire aussi l'attention sur l'importance que revêt actuellement la capacité à énoncer « sa » culture en l'ancrant localement dans un projet collectif. Le « besoin » de culture exprimé tant par les *quilombolas* que par les indigènes renvoie aux tentatives de manifester sa différence face aux autres, que ceux-ci soient proches ou plus lointains, en puisant dans un stock d'indicateurs pour construire le contraste et, ainsi, conforter l'idée de la pluralité, radicale et effective, de ses expressions concrètes.

Le brouillage évident des signes culturels conduit toutefois les *quilombolas* à mobiliser la notion de « sang », que l'on a déjà vu apparaître dans le cas indigène, pour jauger leurs chances de donner à nouveau corps à cette culture en perdition. Ils estiment que leurs liens de filiation avec des individus jugés « véritablement » d'origine africaine leur confèrent une plus grande aisance pour s'initier ou redécouvrir les connaissances ancestrales : « nous avons plus de facilité à apprendre la culture afro-brésilienne que celle de l'Indien à cause de notre racine »¹⁵.

Dernier point qui n'est pas le moins important, les villageois *quilombolas* prétendent eux aussi avoir pu compter sur le concours de personnes extérieures. Ils évoquent notamment la venue, à la fin des années 1980, d'un militant catholique déçu des communautés de base, qui leur a expliqué ce qu'est un *quilombo* et les a informés des programmes gouvernementaux nouvellement mis en place. Par ailleurs, un frère franciscain, collègue de celui qui appuie les revendications indigènes, leur a également apporté sa contribution au *resgate* (« redécouverte »), en organisant maintes réunions dans les hameaux.

15. Le travail sur les corps, souvent inspiré par les programmes de télévision, vise cette fois-ci à faire sienne l'image générique du Noir : les femmes se tressent les cheveux ou se font rajouter des mèches, tandis que les enfants et les jeunes hommes se réunissent devant des DVD de *capoeira* pour apprendre les mouvements de cette célèbre lutte, qu'ils tentent de reproduire ensuite lors de joutes dans le salon communautaire. Pour un exemple dans l'État voisin de l'Amapá, cf. Véronique Boyer (2009).

Il apparaît que les trames des discours tenus par les *quilombolas* et les indigènes pour assurer de leur singularité sont remarquablement proches : les uns comme les autres conjuguent le « sang » avec la « culture », en d'autres termes, la circulation de substances corporelles avec l'aptitude à un certain type de performances et l'éveil de leurs consciences identitaires respectives au contact avec le monde extérieur. Car, déplorent-ils de concert, « le processus de colonisation lui-même [leur] a fait oublier, effacer » de leurs mémoires ce qu'ils étaient auparavant. Conséquence majeure de cette histoire de domination, leurs parents se seraient éloignés de ce qui se révèle aujourd'hui pour eux « le côté le plus important », au point de croire qu'ils étaient de simples *caboclos*, des paysans quelconques. L'aliénation des esprits aurait été si forte que les villageois sont unanimes à déclarer que, moins de quinze ans plus tôt, « il n'y avait aucune différence entre Indiens et *quilombolas* », voire qu'aujourd'hui encore « il n'y a pas de différence » :

« Nous étions comme n'importe quel autre traditionnel ».

« Des habitants communs ».

« Des *ribeirinhos* [occupants des rives des fleuves] ».

« C'était une chose normale ».

« Le *quilombola*, c'est comme l'Indien : même boisson, mêmes médicaments, même nourriture ».

Depuis, les habitants des localités ont découvert ce qu'ils considèrent leur être véritable, même si la proposition a pu initialement susciter quelques levées de boucliers au sein même des groupes : « Ici, ça a été comme une bombe : personne ne voulait être noir (*negro*), le peuple esclave. Les gens voulaient être *ribeirinhos* ». Selon eux, il n'a pas été facile de sortir de cet état d'ignorance de soi dans lequel ils avaient sombré et la contribution d'intervenants extérieurs au groupe a été essentielle pour vaincre les résistances. À force de discussions dans des assemblées communautaires où ces acteurs (militants ethniques urbains, frères catholiques, membres d'organisations non gouvernementales, mais aussi historiens, anthropologues et juristes) leur ont exposé avec constance quels étaient les critères leur permettant de s'évaluer, ils ont fini par se rendre à l'évidence :

« L'étude disait que nous étions indiens mais nous ne le savions pas ».

« Nous avons vu que nous vivions dans un environnement [de *quilombo*] et nous ne le savions pas ».

Une fois l'avis d'expert en accord avec la mémoire locale, en d'autres termes une fois le « choix » effectué, il devient cependant clair aux yeux de tous que « les chemins *quilombola* et indien sont différents ». C'est ainsi que les indigènes déclarent en contemplant leur propre parcours : « nos traits ne cadraient pas avec les caractéristiques *quilombolas*. Ils ont des maîtres (*senhores*) qui [les] ont amenés dans cette région ». L'affirmation d'une différence fait ici appel à la connaissance d'un savoir savant tout autant qu'endogène : elle constitue même la marque de cette maîtrise.

Quilombolas et indigènes se félicitent donc d'avoir réussi à rejeter les épithètes dont ils étaient affublés ou les appellations qu'ils utilisaient pour adopter des termes qu'ils estiment plus conformes à leur identité originelle :

« Avant, les gens nous appelaient *caboclos*. Avant, *caboclo* était accepté parce que personne ne savait. Ce n'est plus le cas ; ce terme ne me convient plus ».

« Maintenant, celui qui est *quilombola* doit l'être, celui qui est indien doit l'être, celui qui est *caboclo* doit l'être. Mocarongo [habitant de la région de Santarém], Ximango [habitant de la région d'Alenquer, petite ville proche], Raspacua [occupant de la *várzea*], ces mots cachent ce que vous êtes ».

Cela ne signifie pas que la définition de soi cesse de s'opérer en fonction d'une appartenance géographique : chacun s'inscrit de fait dans une sous-région, un hameau, une portion de village. Cette référence persiste mais elle s'articule à présent à une autre qui correspond aux ensembles plus vastes forgés par l'ethnicité. Dès lors, la légitimité de l'occupation d'un territoire donné se trouve comme propulsée hors des rapports locaux, dans un cadre légal élaboré au niveau national. Pour les villageois qui ont déjà fait leur « *coming out* », ce nouveau système est censé s'appliquer partout et pour tous. Ils sont ainsi convaincus que les habitants des localités sans identité ethnique affichée en ont tout de même une. Si ces derniers ne le savent pas encore, soulignent-ils, c'est que le « mélange » entre personnes de toutes origines complique considérablement le désenchevêtrement des multiples racines :

« Ce sont des *ribeirinhos*, mais ce sont des Indiens ».

« JM [un hameau pour l'heure indéterminé] vient de Curió [village aujourd'hui officiellement reconnu comme *quilombo*], mais ils ne veulent pas se définir comme *quilombo* ».

Cette insistance sur l'impératif de la norme ethnique contraste avec une réalité faite de pratiques flexibles et nombre des villageois admettent qu'ils pourraient tout autant entrer dans la catégorie *quilombola* que dans celle d'Indien. On rencontre du reste des frères et des sœurs, des parents et

des enfants qui ne relèvent pas du même label juridique, tout comme on croise des individus indigènes qui ont une parcelle dans un *quilombo* parce que leurs aïeux la leur ont léguée (et inversement). Pour ceux-là et pour les autres, la déclaration de l'identité ethnique est déterminée par leur lieu de naissance et, plus encore, par celui de leur résidence actuelle :

« J'aurais pu devenir *quilombola*. Il n'y a pas de problème. Mon grand-père maternel avait un terrain [dans un village à présent *quilombola*]. Si j'habitais là-bas, je m'assurerais en tant que tel ».

« Je pourrais être un *quilombola*, un Blanc, mais je suis né ici [dans un hameau indigène], je n'en ai pas honte ».

« Je n'entre pas dans ce truc [de *quilombo*] parce que je suis né et ai été élevé ici [dans ce qui est maintenant une *aldeia*] ».

« Je crois que je me considère *quilombola* parce que c'est là que j'ai une maison ».

Il leur est alors possible de concevoir qu'un changement du lieu d'habitation, par exemple lors d'une union, s'accompagne d'une modification des identités publiquement signifiées : « je ne me considère plus comme *quilombola*, car là, à Piratininga, ils sont *quilombolas* depuis huit ans. Maintenant, je suis indigène car c'est là que vit ma famille ». Il est très probable que ces circulations individuelles passent le plus souvent inaperçues, la personne concernée se bornant à rejoindre un groupe domestique indigène ou *quilombola* auquel sont déjà reconnus des droits. En revanche, les prétentions à une requalification légale émanant d'un ensemble d'individus qui n'entend pas se déplacer ont indubitablement un caractère problématique. Ainsi en était-il de ces familles qui, jugeant que les paniers alimentaires, envoyés par le gouvernement, n'étaient pas distribués de façon équitable par les leaders du hameau *quilombola* dont elles dépendaient jusque-là, cherchaient à se tourner vers le mouvement indien, en espérant être mieux traitées.

Au risque d'anticiper, indiquons qu'une recomposition sociopolitique de ce type menace directement les intérêts d'un groupe dominant. Dans l'exemple mentionné, elle affaiblissait numériquement les *quilombolas*, et fragilisait donc leur position face aux revendications indigènes. Un enjeu territorial de taille se posait en outre, puisque l'aboutissement de la demande des dissidents signifierait qu'une partie des terres deviendraient Terre indienne. En raison de leur fort potentiel conflictuel, de tels cas sont bien plus rares.

La volonté de s'assumer ou se déclarer : un choix personnel et un droit constitutionnel

Quelles que soient la fréquence et la facilité de ces requalifications légales, dont les villageois ne s'étonnent guère car tout le monde sait « qu'aujourd'hui, tout peut arriver », leur principe est admis et il convient de dégager les prémisses du raisonnement permettant de les concevoir. L'argument principal se nourrit d'une conclusion logique et supplémentaire de l'explication de la perte de mémoire des populations par la colonisation. À partir du moment où la responsabilité de l'oubli des origines est attribuée au rouleau compresseur de l'histoire, il devient simultanément possible d'avancer que chaque individu peut être un Indien (ou un *quilombola*) qui s'ignore. Dans cette perspective, les généalogies africaine ou amérindienne ne sont pas un attribut de quelques personnes et groupes, pas plus qu'elles ne constituent des biens limités (Foster 1965) que ceux-ci seraient amenés à se disputer. Bien au contraire, dans une version placée sous le signe de l'abondance, elles sont légitimement accessibles à tous :

« Parce que presque tous les villages (*aldeias*) ont conscience d'être indigènes, d'une tribu ou d'une autre, parce que nous sommes tous brésiliens. C'est notre origine. Quand ils ont découvert le Brésil, les Indiens étaient là. Alors, d'une manière ou d'une autre, nous sommes indigènes ».

L'inscription dans une lignée minoritaire prend résolument le contrepied des tentatives habituelles d'effacer le Noir et l'Indien au profit du Portugais, lequel est alors relégué à être l'Autre. Cela ne signifie cependant pas que les populations s'imaginent être face à des groupes d'origines différentes qui s'épanouiraient en parallèle. Ce qui autorise ici à s'assumer en tant qu'Indien ou à se déclarer *quilombola* est une histoire commune, celle du « pays ». La nation reste ainsi la référence fondamentale et c'est cette appartenance première qui légitime les passages identitaires. Le fait est très clair dans les propos du frère franciscain qui a contribué aux mobilisations indigènes. Lors d'un entretien, celui-ci a confirmé avoir dit à l'époque aux villageois :

« Vous voulez être indigènes ? Si vous êtes brésilien, si vous êtes né ici, vous pouvez être indigène. Cela n'a rien à voir avec la couleur des gens. Et d'ailleurs il y a des preuves : les récipients qu'ils [les Indiens] utilisaient ».

Or, interpréter la catégorie indigène à l'aune d'un vaste espace national dans lequel les populations circulent permet de la déconnecter de l'idée d'une succession de générations en un lieu précis, pour ne conserver que celle d'un ancrage local familial et villageois dont la profondeur peut être très faible. Elle parvient de la sorte à se montrer si inclusive qu'elle s'ouvre à des personnes natives d'autres régions :

« Ma grand-mère maternelle était une vraie Indienne. Elle disait qu'elle avait été prise toute petite dans une tribu d'Indiens et apprivoisée (*amansada*) parmi les Blancs ».

« Mon père est venu du Ceará. Sa mère est une Indienne du Ceará, à la couleur de peau bien foncée (*morena*) ».

« À Bahia, le grand-père de mon mari a été perdu par la tribu. Il a été trouvé par des Blancs et a été “dressé” (*adomado*) par eux ».

Dans de tels exemples, les migrants considèrent qu'avoir apporté de leur région d'origine une racine indienne, dont la véracité serait attestée par les histoires familiales, afin de l'implanter en Amazonie, est suffisant pour faire d'eux des indigènes *de* la localité où ils se sont établis¹⁶ : le sentiment d'appartenance passerait en ce cas par une « identification avec la terre », ici et maintenant. D'autres encore se contentent d'évoquer une attitude qu'ils croient caractéristique de l'Indien (sans préciser ce qu'elle serait) pour rendre compte de leur proximité avec ce personnage : « nous sommes arrivés avec l'attitude de l'Indien et nous continuons au même endroit ». À travers ces exemples, on perçoit comment les villageois s'efforcent d'adapter leur réalité de déplacements, voire de migrations, au schéma de l'ancestralité immobile, celui-ci étant le seul qui soit intelligible par l'État dans son rôle de gestionnaire territorial.

Pour les habitants des hameaux, être indigène ou *quilombola* découle donc avant tout d'une « volonté » de s'assumer comme tel, c'est-à-dire d'un choix personnel :

« Vous êtes blanche, vous sympathisez, vous pouvez être ce que vous voulez. C'est un droit. C'est comparable à la naturalisation : c'est mon choix d'être indigène ».

Cette sorte d'affinité élective est cependant différente de celles qu'on peut développer dans la sphère locale ou privée, et c'est ce qui lui donne toute sa force. Car les protagonistes mettent directement en relation le fait d'avoir opté pour être indigène ou *quilombola* avec un « droit de choisir que la constitution [de 1988] nous a donnés ». Dès lors, on est fondé à avancer que, pour les habitants des hameaux, l'autodéclaration a d'autres enjeux que la proclamation d'une identité « véritable ». Il s'agit avant tout d'accéder aux ressources contrôlées par l'État en matière de santé, d'éducation et de territoire, et tous se déclarent d'ailleurs en quête de leurs droits (*na busca pelos direitos*)¹⁷.

16. Des histoires semblables sont repérables dans le cas *quilombola*. Ainsi, dans un autre État amazonien, des migrants nordestins demandaient leur reconnaissance officielle, et la démarcation des terres où ils étaient établis depuis une dizaine d'années, en arguant qu'ils avaient rapporté avec eux leur « racine » : des pratiques religieuses afro-brésiliennes.

17. Même les rares villageois qui affichent une attitude circonspecte vis-à-vis des actuelles métamorphoses les appuient. En témoigne l'échange suivant : « Ils sont enthousiasmés par .../...

L'ethnicité pour sortir d'un état d'indifférenciation

26

Les villageois, qui « vivaient dans un total abandon », ont auparavant essayé en vain d'attirer l'attention des pouvoirs publics. Ils s'organisent maintenant « pour survivre » autour d'associations indigènes et *quilombolas* :

« Avant, on voulait être reconnus d'une autre façon, sans association ».

« On n'accordait pas beaucoup d'attention à ça, on vivait comme des gens normaux. Mais, à partir du moment où on a formé une association, on a choisi d'être indigènes ».

La création d'une association, après que les acteurs extérieurs mentionnés plus haut leur ont expliqué qu'il s'agit là d'une condition *sine qua non* à la recevabilité des demandes par les administrations, est ainsi pointée comme le moment où l'identité trouve son expression ethnique singulière à l'intérieur des labels officiels. Ceux qui se sont assumés en tant qu'Indiens ont en outre pris un ethnonyme, en le justifiant encore dans le registre du « choix » et du « droit ». Ils auraient « décidé » d'être ticuna de la même façon qu'ils se sont dénommés indigènes :

« Nous ne savons pas exactement l'origine. Je ne connais pas [le nom] de la tribu de mon père, de mon grand-père. Les gens pensent qu'on est plus proches (*puxou mais*) des Ticuna ».

L'adoption du nom de ce célèbre groupe s'explique en partie par l'origine géographique de ces parents déjà disparus nés dans le Haut-Amazonas. Mais elle renvoie également aux desseins du temps présent : « Il y a ce projet de faire une seule TI [terre indienne] avec Morubixaba et Aratú. Alors on a pensé que c'était mieux d'avoir le même nom ». Ainsi que le souligne le cacique, ce hameau s'est aligné sur les deux localités qui l'ont précédé sur les chemins de la mobilisation indigène, afin de joindre leurs forces et démultiplier leur capacité de négociation.

Une logique analogue est observable dans le cas *quilombola*. En se réclamant toutes de cette catégorie, quatre localités proches ont concrétisé une alliance pour donner davantage de consistance à leur requête. Leur identique qualification ethnique justifie, en effet, que leurs terres respectives soient présentées, et considérées, comme historiquement attenantes. Même si le thème mérite de plus amples développements, il convient d'indiquer que, dans le cadre des politiques publiques ciblées, les limites territoriales sont supposées pouvoir être lues aussi comme des limites sociales ou ethniques, des terres *quilombolas* étant vouées à être occupées

[Suite de la note 17] ce truc, cette organisation (*arrumação*) d'Indien. / Et vous, qu'en pensez-vous ? / Je n'ai encore rien vu de bien ni de mal. / Est-ce qu'il va y avoir des changements ? / J'espère que ça va marcher. Le changement dont j'ai entendu parler concerne la sécurité sur nos terres ».

par des groupes noirs, des terres indiennes par des indigènes. Les populations installées sur un territoire sont censées être homogènes, c'est-à-dire partager les mêmes caractéristiques d'ethnicité juridique ou la même identité déclarative, les autres résidents devant être retirés de la zone. Le terme qualifiant l'action légale engagée contre ces derniers, « désintrusion », montre assez bien que l'opération est menée pour restituer un entre soi originel.

Pour en revenir aux mobilisations examinées, il apparaît que la conviction avec laquelle chacun s'engage dans la réélaboration de son identité publique doit beaucoup aux relations intervillageoises, faites de rivalités et de rapprochements pour le contrôle des ressources naturelles, mais aussi aux nouvelles règles imposées par l'État pour les départager. Le découpage institutionnel du tissu social est de la sorte mis au service de stratégies locales.

Selon les villageois, les associations « ethniques » ont d'ores et déjà fait preuve d'une remarquable efficacité politique. Elles leur confèrent une existence officielle d'ampleur nationale qui, à son tour, leur donnerait les moyens d'exercer une plus grande pression sur les institutions :

« Nous nous sommes reconnus [comme indigène, comme *quilombola*], et maintenant la reconnaissance est nationale. Avec l'association, on a accès au gouvernement ».

Quilombolas et indigènes ne cessent d'ailleurs de se féliciter des nombreux avantages qu'elles leur procurent :

« L'association [*quilombola*] a changé beaucoup de choses : on est reçu en priorité à l'hôpital, à la chambre des conseillers municipaux. On est prioritaires pour les paniers alimentaires. Nous sommes reconnus nationalement ».

« Ça s'est amélioré à cause de l'éducation. On a un privilège en plus. Avec la reconnaissance de la Funai, en arrivant à l'hôpital, il suffit de montrer le document (*carteirinha*) ».

« Dans une zone délimitée, personne n'entre plus, il y a du respect. Les *fazendeiros* [grands propriétaires terriens] ne peuvent plus vendre, à moins que ce soit à l'association. Et si celle-ci n'a pas d'argent, elle les envoie à la Funai qui les envoie au gouvernement fédéral qui les indemniserait ».

Échapper aux interminables queues pour consulter un médecin, obtenir un poste d'instituteur supplémentaire, recevoir une aide alimentaire (même maigre), avoir le contrôle des transactions foncières, tout cela constitue (ou devrait constituer à terme¹⁸) des succès incontestables.

C'est pourquoi les villageois estiment que la réactivation de la mémoire et la revitalisation culturelle ont profondément contribué à la rénovation

18. Car la sécurité territoriale n'est assurée qu'après la délimitation officielle des terres, ce qui n'a été réalisé pour aucun de ces villages.

de leur relation avec les institutions : « C'est bon de travailler au *resgate*, de chercher la connaissance qu'on avait perdue. Avant, la Funai cherchait les *aldeias*. Maintenant ce sont elles qui la sollicitent ». En se mobilisant autour d'identités différenciées, des populations auparavant invisibles ont pu sortir d'un état d'indifférenciation (quand elles étaient toutes appelées *caboclos*) et présenter une autre image aux autorités, une image qui leur permet de reprendre la main. Elles considèrent donc que, pour renforcer le mouvement et peser face aux pouvoirs publics et aux puissants, le « droit de l'indigène, du *quilombola* est de s'assumer ». Cela est d'autant plus nécessaire qu'à l'intérieur des hameaux, l'inclusion des personnes aux programmes gouvernementaux est fonction de leur autodéclaration : « Si un avantage vient du gouvernement fédéral, seuls y ont droit ceux qui sont assumés. On ne peut pas obtenir des droits sans ça ». Dès lors, les habitants des localités qui ont déjà franchi le pas s'emploient à faire passer le message aux villages des alentours qui ne se sont pas encore « définis » :

« Nous travaillons pour les gens, pour ceux qui n'ont pas la connaissance ».

« Nous faisons beaucoup de travail de conscientisation. Beaucoup ne voulaient pas, mais en voyant les avantages (*mas através dos benefícios*), ils changent d'idée ».

Quelques dirigeants d'association conçoivent une certaine amertume d'une participation qui leur semble intéressée : « Ce n'est pas une question d'identité ; pour beaucoup, c'est une question d'avantages ». L'immense majorité, toutefois, trouve la formulation trop réductrice.

La disqualification réciproque des "identités"

On aurait pu craindre que cette montée des revendications identitaires ait pour conséquence indésirable un fractionnement des luttes sociales. Tel n'est pas le cas au moins dans la région étudiée, où indigènes et *quilombolas* se montrent solidaires pour exiger des améliorations d'infrastructure. C'est, par exemple, ensemble qu'ils demandent instamment à la municipalité d'envoyer des machines pour recouvrir de graviers la piste de terre, laquelle est impraticable pendant la saison des pluies.

En revanche, la prudence doit être de mise si l'on prétend déduire de la constitution de ces nouveaux sujets politiques qu'elle témoigne d'une éradication des anciens stéréotypes relatifs au Noir et à l'Indien. Les *quilombolas* et les indigènes attribuent d'ailleurs les réticences de leurs voisins à « se déclarer » ou à « s'assumer » à la « honte » (*vergonha*) qu'ils en ressentiraient, en d'autres termes à la persistance du racisme. Les préjugés dont les *quilombolas* affirment souffrir seraient principalement liés à la couleur de leur peau et au statut d'esclave de leurs ascendants :

« Le Noir (*preto*) souffre davantage des préjugés. Le préjugé est tel que le câble d'une batterie indiquant que le négatif est noir (*E tanto preconceito que o negativo da bateria é preto*) ».

« Le Noir (*negro*) dormait à même le sol et, en plus, il a été enchaîné pour ne pas fuir ».

Pour leur part, les indigènes soutiennent avoir à affronter le vaste éventail des idées préconçues à propos de l'Indien :

« Il ne vaut rien ».

« Il est paresseux ».

« C'est un animal ».

Or, à côté de ces vieilles lunes, les villageois déclarent subir des accusations d'un autre genre, bien plus insolites, de la part de leurs voisins proches, mais ethniquement différenciés. Selon les indigènes, les *quilombolas* se moquent d'eux en raison de leur faible ressemblance avec ce qu'ils imaginent être un Indien « pur » :

« Les *quilombolas* disent : “mais, aujourd'hui, vous n'êtes pas indiens ; vous ne mettez pas de bout de bois dans le nez”. Et moi, je ne les ai pas critiqués [en disant] : “vous n'étiez rien et aujourd'hui vous êtes *quilombolas*” ».

« Les *quilombolas* jasant, quand ils voient un indigène comme José [le cacique à l'épiderme clair] ou Álvaro [le *tuxaua* à la peau foncée] ».

Les indigènes ne sont pas en reste. Ils critiquent la fragilité des assises de la « culture » *quilombola* et la nuance de l'épiderme de certaines personnes, comme par exemple celle du pasteur, fait l'objet de remarques dubitatives :

« L'Indien a les ornements, la coiffe de plumes (*cocar*), les plumes, la peinture, les vêtements. Le *quilombola* a seulement la couleur, la *capoeira* ».

« Dans l'île en face [déclarée *quilombola*], il y a peu de gens très foncés. Il y a beaucoup de gens qui sont plus du côté indien que *quilombola* ».

Les tentatives de disqualification n'opèrent plus en projetant sur l'Autre des images préconçues et dévalorisantes, ou en mettant en avant un élément physique ou culturel pour prouver une prétendue infériorité. Elles procèdent à l'inverse, et là réside la nouveauté, en soulignant le contraste ténu de ces indigènes ou de ces *quilombolas* avec le reste de la population. Ce qui est donc pointé est l'imperceptibilité d'une différence jugée indispensable. Les anciens préjugés ne disparaissent pas (ce dont témoignent les premières citations), mais ils cessent d'être des catégories d'accusation pour devenir des étalons d'évaluation. Ils sont ainsi constitués comme des normes pour jauger la crédibilité des métamorphoses identitaires : l'absence de conformité aux stéréotypes de l'Indien ou du Noir (couleur de la peau, vêtements, pratiques, etc.) ouvre la voie aux remises en cause de l'identité indigène ou *quilombola* des voisins.

Ces critiques ne sont pas uniquement formulées au niveau local, entre des localités proches. Certains militants urbains, parfois ceux-là même qui ont éveillé les consciences identitaires, avouent également avoir des doutes sur la légitimité de l'inclusion dans les programmes nationaux de ces *quilombolas* et de ces indigènes. C'est alors aussi pour désamorcer ces commentaires désobligeants que les « identités » doivent être mises en scène. La description, faite par un cacique, du défilé des indigènes le jour de la fête nationale et des festivités *quilombolas*, fait état du travail auquel chaque groupe doit se livrer pour que leur appartenance soit incontestable :

« Le 7 septembre, les *quilombolas* se passent une peinture noire [sur le corps] et les enfants se promènent enchaînés comme s'ils étaient esclaves. Nous, c'est différent : on utilise une petite jupe [de palme...]. Quand on n'avait pas la connaissance, on ne se déguisait pas (*não se fantasiava*) en Indien, on n'utilisait pas de peinture ».

Le public qu'il faut convaincre est formé tant par des voisins que des autorités, même si les hameaux qui s'inscrivent désormais dans des généalogies minoritaires estiment que ces dernières sont mieux intentionnées à leur égard que les premiers :

« Le gouvernement commence à comprendre. Il y a l'auto-reconnaissance. Le mouvement cherche à aller plus vite. Lula a ouvert le chemin aux *quilombolas*, et même aux indigènes. *Le peuple blanc... il y a beaucoup de Blancs* ».

La dernière phrase de cette citation montre que nul ne sait très bien quelle est maintenant la place du « Blanc ». Comme autrefois, le terme est-il encore l'indicateur d'une position sociale dominante ? Ou est-ce le nom d'un groupe dont les membres seraient identifiables par leur phénotype et leur culture, et qu'un cacique encourageait à se constituer comme un « peuple » supplémentaire ? Les propos de cet homme, et de tant d'autres, incite cependant à suggérer une troisième possibilité : le destin des individus pauvres à la peau claire ne serait-il pas désormais de se déclarer *quilombolas* ou de s'assumer en tant qu'indigènes ?

Une telle hypothèse permet de comprendre pourquoi des commentaires contestant l'existence de différences sont qualifiés de « racistes », à l'instar des anciens préjugés. Déclarer soi-même que l'on aurait pu opter pour une autre catégorie légale, comme le font éventuellement les villageois, ou que l'éventualité d'un changement de label est concevable, est en effet bien différent que de s'entendre dire que l'on n'est pas assez proche de la représentation habituelle d'un *quilombola* ou d'un Indien. Venant d'autrui, ces propos ne sont recevables que dans le cadre de la proposition d'une nouvelle « identité » et de nouvelles alliances. Et en ce cas, ils accorderont une large place au thème du « choix » que chacun serait fondé à faire.

Dans tous les autres, et plus encore quand les projets territoriaux des localités sont avancés, ils sont perçus comme des offenses, sapant les bases de l'exercice d'un « droit constitutionnel ». Du point de vue des habitants des localités, ces discours transgressent, comme le racisme, des lois édictées par l'État et, à ce titre, ils peuvent donc lui être assimilés.



Cette ethnographie montre comment des populations voisines, relevant de catégories juridiques distinctes, partagent des références fondamentales. Rappelons, entre autres, l'idée de racines multiples et la possibilité d'opter pour l'une d'entre elles, le « sang » comme vecteur d'apprentissage, la culture comme preuve et le métissage comme cause d'ignorance. *A contrario*, elle indique en creux que des valeurs associées ordinairement à l'identité, telles l'authenticité et la conviction intime, pour n'en citer que deux, ne sont jamais convoquées. Les villageois affirment plutôt l'ethnicité officielle qu'ils affichent désormais en appelant à l'exercice d'un droit constitutionnel et à un choix personnel et, quelle qu'elle soit, ils s'en emparent selon des modalités semblables : une appropriation d'images venues de l'extérieur dont le sens est recherché dans les histoires familiales ; des aménagements discursifs pour maîtriser les effets de l'engagement dans une action politique de type « ethnique » sur la représentation de soi. Si les promesses ne se concrétisent pas (« la loi dit mais les services ne suivent pas »), ou si leur réalisation est en deçà des attentes, ils se tourneront vers d'autres catégories. C'est donc parce que tous se meuvent dans un univers commun et parce qu'ils appréhendent l'action dans le monde de la même façon, que les indigènes et les *quilombolas* jugent possible de franchir des limites qu'ils s'efforcent pourtant de consolider avec constance. Mais c'est aussi pour cela que les « indéterminés », dont le devenir est pour l'instant inconnu, estiment qu'ils peuvent les rejoindre.

Dans cette formation sociale qui autorise les repositionnements et les métamorphoses, la seule mais indispensable condition est d'adopter des signes diacritiques associés aux labels officiels. Les requalifications légales ne posent problème que dans un cas précis : lorsqu'un sous-groupe prétend modifier son « identité » juridique, pour différentes raisons qu'il conviendra d'examiner ailleurs, sans changer pour autant de lieu de résidence. Une telle situation suscite le conflit car le reste de la collectivité interprète, généralement à raison, la revendication comme une dissidence affaiblissant un *leadership* et menaçant l'intégrité de son territoire. On comprend ainsi que la « liberté d'être ce que l'on veut » est contrainte, d'une part, par les rapports de force locaux et, d'autre part, par le cadre légal imposé par l'État.

Ce que nous dit Stephen Nugent (1993), cité en introduction, de la situation des populations rurales évoquées ici à un moment antérieur de leur histoire permet de mieux saisir les transformations actuelles et leur portée. Dans la préface de son ouvrage, l'anthropologue indique que la société *cabocla*, souvent dépeinte comme contingente et peu structurée, fréquemment définie « par ce qu'elle n'est pas (aborigène, nationale) » (*Ibid.* : XXI) et à laquelle les sciences sociales s'intéressaient peu, est devenue « presque » visible (*Ibid.* : XVIII) entre 1975 et 1990, à mesure que le discours sur le développement durable se faisait présent dans l'espace public. Vingt ans plus tard, force est toutefois de constater que la notion de *caboclo* est rarement investie par des groupes pour la faire valoir en tant qu'identité auprès des pouvoirs publics¹⁹. Son usage demeure exceptionnel, restreint à la sphère privée en tant que terme d'adresse affectueux ou péjoratif. C'est d'ailleurs parce qu'elle n'est pas un vocable d'autodéfinition que je ne l'ai pas adoptée en ces pages.

La mauvaise fortune du *caboclo* contraste avec l'essor remarquable de la catégorie « Indien », ce dont atteste l'émergence continue sur la scène publique de nouvelles revendications²⁰. Penchons-nous sur les modalités de sa construction à l'aide du travail de John Monteiro (2001). Remettant en cause nombre d'idées reçues sur les sociétés amérindiennes (leur isolement, la chronique de leur disparition assurée, etc.), l'auteur dénonce les efforts de « générations d'historiens et d'anthropologues » pour « congeler les populations indigènes en ethnies fixes, comme si le cadre de différences que nous connaissons aujourd'hui existait avant la découverte – ou l'invention – des Indiens » (*Ibid.* : 24, ma traduction). Dans l'histoire qu'il restitue, où « la détermination d'identités spécifiques se montrait flexible autant que variable » (*Ibid.*) et où de nouveaux marqueurs ethniques étaient forgés pour se distinguer d'autres groupes résultant du même processus colonial (*Ibid.* : 59), on perçoit que la figure de l'Indien générique se constitue dans un double mouvement : les « perceptions et interprétations » des Amérindiens par les autorités ont eu « un impact profond sur la formulation de politiques » (*Ibid.* : 8), que certains groupes se sont ensuite réappropriés.

En attirant l'attention sur l'importance du rôle de l'État et sur les conséquences de son action sur les populations concrètes, l'historien révèle

19. Dans son étude portant sur l'île de Marajó (État du Pará), Eduardo Brondizio (2008 : chap. I) montre que l'appropriation du terme *caboclo* par des collectifs en tant qu'identité situationnelle s'effectue le plus souvent sous l'impulsion de compagnies commerciales cherchant à faire valoir l'image écologique des produits qu'elles vendent.

20. Le phénomène est encore de faible ampleur numérique, les Indiens constituant moins de 1 % de la population nationale.

ce qui a manqué au *caboclo* pour qu'un retournement du stigmate (Goffman 1975) puisse se produire. Car, dans la présentation de son objet d'étude, Stephen Nugent déclare vouloir faire « l'ethnohistoire d'une population sans "ethnos" officiel » (1993 : XVIII). L'« invisibilité » de la société *cabocla* et son absence d'existence légale apparaissent alors étroitement liées. Si le droit en tant que « forme par excellence du pouvoir symbolique de nomination » (Bourdieu 1986 : 13) crée des groupes, il a également la capacité de les faire disparaître en ne les citant pas.

De fait, si l'État a retenu la notion d'Indien et, plus récemment, celle de *quilombola*, il n'a jamais fait de *caboclo* un label juridique. Dans le même temps, il a de plus en plus conditionné l'attribution de droits sociaux élémentaires à l'inclusion dans des catégories légales de type ethnique. Dès lors, il n'est guère étonnant que des pans de populations historiquement et socialement marginalisées, et autrefois désignées par le terme *caboclo*, tendent à se reporter sur des labels institués pour en bénéficier, c'est-à-dire à s'affirmer comme Indien ou *quilombola*²¹.

Admettre que les affichages ethniques soient modifiables, et qu'ils constituent un moyen d'accéder à des droits, ne signifie toutefois pas qu'il faille en rester à une version schématique de l'« essentialisme stratégique » (Spivak 1988). Car si ces identifications peuvent être provisoires, elles sont sérieusement investies et, en cela, pleinement réelles tant qu'elles durent. Loin de conforter les accusations d'inauthenticité, voire de « fraude » qu'on a pu découvrir dans la presse brésilienne, le fait confirme simplement ce que l'anthropologie sait depuis longtemps des multiples facettes des identités collectives et individuelles. Rien d'étonnant alors que l'ethnicité, qui n'est qu'une modalité parmi d'autres de concevoir ce qui est commun, coexiste avec d'autres registres et d'autres façons d'énoncer le lien social (lieu de résidence, relations de parenté, etc.), mais aussi qu'elle soit actionnée dans certaines circonstances.

Là où l'État, l'Église, les militants et même certains anthropologues attendent des identités totalisantes, fermées, exclusives²², les populations procèdent ainsi par identifications et ajustements. De telles adhésions gagneraient à être appréhendées comme on le fait d'affiliations religieuses successives. De la même façon qu'une personne témoigne de la sincérité de son engagement en observant un comportement adéquat au lieu où

21. Le report s'effectue également sur la catégorie officielle et très large de « populations traditionnelles », équivalent le plus proche de ce qui est entendu par *caboclo*. Cette redéfinition de soi constitue souvent le premier pas vers d'autres « identités », cette fois-ci « ethniques » (cf. par exemple Pantoja 2008).

22. Voir la violence des débats, rapportés notamment dans le dossier *Dilemmes anthropologiques* de la revue *Brésil(s)* (Boyer & Fry 2013).

elle se trouve et jusqu'à ce qu'elle change d'appartenance, les villageois s'attachent à « se montrer » indigènes ou *quilombolas* jusqu'à ce qu'ils décident de « se convertir » à une autre identité, c'est-à-dire d'apprendre de nouveaux codes. Quoi qu'il en soit de leur prochaine mue, et indépendamment de l'attention que les autorités et l'administration leur accordent, ils associent étroitement la sortie de l'« indistinction » à la prise de conscience d'une valeur collective intrinsèque. Ce serait comme si la dignité de soi (et des siens) avait été trouvée – et non simplement retrouvée – à travers le processus de différenciation lui-même. L'ethnos officiel a de la sorte cette vertu de leur permettre de sortir de l'invisibilité.

*Centre national de la recherche scientifique
Centre de recherches sur les mondes américains (UMR 8168/EHES – CERMA), Paris
veronique.boyer@ehess.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Amazonie brésilienne/*Brazilian Amazon* – Amérindiens/*Amerindians* – *quilombolas* – *cablocos* – catégories légales/*legal categories* – identité/*identity* – ethnicité/*ethnicity* – multiculturalisme latino-américain/*latin-american multiculturalism*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Bourdieu, Pierre

1986 « La force du droit : éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales* 64 : *De quel droit ?* : 3-19.

Boyer, Véronique

2002 « *Quilombolas* et évangéliques : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des américanistes* 88 : 159-178.

2009 « Passé portugais, présent noir et indicibilité amérindienne : un exemple amazonien (Amapá, Brésil) », *Autrepart* 51 : 19-36.

2014 « Misnaming Social Conflict : "Identity", Land and Family Histories in a *Quilombola* Community in the Brazilian Amazon », *Journal of Latin American Studies* 46 (3) : 527-555.

Boyer, Véronique & Peter Fry, eds

2013 *Brésil(s). Sciences humaines et sociales* 4 : *Dilemmes anthropologiques*. Paris, Éd. de la MSH.

Brondizio, Eduardo S.

2008 *The Amazonian Caboclo and the Açaí Palm. Forest Farmers in the Global Market*. New York, New York Botanical Garden Press.

Foster, George M.

1965 « Peasant Society and the Image of Limited Good », *American Anthropologist New Series* 67 (2) : 293-315.

French, Jan Hoffman

2009 *Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Funes, Eurípides

1995 *Nasci nas matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de doutorado.

Glaser, Bruno & Jago Jonathan Birk

2012 « State of the Scientific Knowledge on Properties and Genesis of Anthropogenic Dark Earths in Central Amazonia (*terra preta de Índio*) », *Geochimica et Cosmochimica Acta* 82 : 39-51.

Goffman, Erving

1975 *Stigmaté. Les usages sociaux du handicap*. Paris, Minuit (« Le Sens commun »).

Guimarães, Antonio Sergio

2002 « Démocratie raciale », *Cahiers du Brésil contemporain* 49-50 : 11-37.

López Caballero, Paula

2012 *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*. Paris, Karthala (« Recherches internationales »).

Mendes, Ana Beatriz Vianna

2009 *Conservação ambiental e direitos multiculturais. Reflexões sobre Justiça*. Campinas, UNICAMP – Universidade estadual de Campinas, tese de doutorado.

Monteiro, John

2001 *Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de história indígena e do indigenismo*. Campinas, UNICAMP – Universidade estadual de Campinas, tese de livre-docência.

Nugent, Stephen

1993 *Amazonian Caboclo Society. An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Providence-Oxford, Berg.

Pacheco de Oliveira, João

1998 « Uma etnologia dos “índios misturados” ? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana* 4 (1) : 47-77.

Pantoja, Mariana Ciavatta

2008 *Os Milton. Cem anos de história nos seringais*. Rio Branco, EDUFAC.

Salles, Vicente

1971 *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

Santos, Roberto

1980 *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo, Quêiróz.

Santos Gomes, Flávio dos

2005 *A Hidra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo, Polis-UNESP.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1988 « Can the Subaltern Speak ? », in Cary Nelson & Larry Grossberg, eds, *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press : 271-313.

Váz, Florêncio Almeida

2010 *A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia*. Salvador, Universidade federal de Bahia, tese de doutorado.

Véronique Boyer, *Énoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité : la circulation des populations entre les catégories légales (Brésil)*. — À partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne, l'article traite d'un processus de bifurcation identitaire au sein de populations rurales qui se percevaient dix ans plus tôt comme semblables. L'examen de la construction et des registres des énoncés « indiens » et *quilombolas* met en évidence des logiques communes d'ajustement aux catégories légales, ainsi que des valeurs, références et attentes partagées. Dans ce que l'on peut dès lors considérer comme une même formation sociale, domine une conception de l'ethnicité comme exercice d'un droit constitutionnel et choix personnel qui autorise les repositionnements et la circulation entre les catégories ethniques, celle-ci étant cependant contrainte, d'une part, par les rapports de force locaux et, d'autre part, par le cadre juridique imposé par l'État.

Véronique Boyer, *Announcing an "Identity" to Escape Invisibility: The Flow of Populations Between Legal Categories (Brazil)*. — Based on a case study in Brazilian Amazonia, this article is about a process of identity bifurcation within rural populations who, ten years ago, perceived themselves to be alike. An examination of the construction and categorizations of the proclaimed « Indians » and *quilombolas* serves to highlight their shared logics of adjustment to the legal categories, as well as their common values, references and expectations. Dominant in what can therefore be considered as a sole social formation is a conception of ethnicity as the exercise of a constitutional law, and as a personal choice that sanctions the repositionings and flow between ethnic categories, even while this movement is limited by local power relations, on the one hand, and by the state-imposed juridical framework, on the other.